Politics. Rivista di Studi Politici
www.rivistapolitics.it
n. 9, 1/2018, 37-50
@ Editoriale A.I.C. - Edizioni Labrys

ISSN 2279-7629

Il pensiero politico di Ralf Dahrendorf. Fondamenti epistemologici e filosofia sociale

Giuseppe Abbonizio

Abstract

From the beginning, Dahrendorf was committed to giving an anthropological foundation to his political philosophy through the definition of three fundamental aspects. Firstly, human societies are considered historically determined entities; secondly, the primacy of the principle of coercion; and finally, the problem of inequality. Dahrendorf's "new liberalism" must be interpreted essentially as a philosophy of transformation: it cannot be satisfied with the existing conditions, and therefore with the negative concept of freedom. Dahrendorf indeed became one of the interpreters of a radical criticism of conservative liberalism. The concept of active freedom is the solution to the most obvious deficit that this type of liberalism has shown. Furthermore, he is against systematic inequality and is therefore hostile to neoliberal policies. With their slogan "less State", such policies have impersonated a restrictive trend against the extension of social rights. Meanwhile, the implementation of neoliberal policies causes renewed social divisions, as well as the start of a radicalisation process of those divisions.

Keywords

Dahrendorf - Positivismusstreit - Political Obligation - Liberty and Equality - Global Class

Comprendere lo studioso nella società del suo tempo. Non a caso, nel suo studio dei grandi pensatori politici da Montesquieu a Marx, Raymond Aron pone al centro delle sue riflessioni «la relazione tra i fenomeni dell'economia e il regime politico e lo stato», ma il punto decisivo è «l'interpretazione che questi autori davano della società nella quale vivevano». Scrive: «La diagnosi del presente era il primo fatto, partendo dal quale cercavo di interpretare il pensiero dei sociologi» (Aron 1965, 213). E, proprio per questa prospettiva metodologica, crediamo si possa affermare che la «diagnosi del presente», cioè lo stato della sociologia tedesca negli anni Cinquanta, sia un punto irrinunciabile di fronte al Ralf Dahrendorf pensatore politico. Per di più, qui, filosofia sociale e filosofia politica sono strettamente correlate: non è possibile definire il quadro concettuale del pensiero di questo autore ignorando l'una o l'altra. Nel tentativo di sistematizzare l'opera di Dahrendorf, Jens Alber individua il punto di svolta

sul finire degli anni Settanta, quando il nostro autore si interessa di teoria politica. Nelle opere della maturità Dahrendorf presenta delle tesi rilevanti per la sociologia, la politica, la prassi. Ma, in un giudizio realistico di queste tesi, le opere giovanili assumono un'importanza decisiva (Alber 2010, 23-29). D'altra parte, l'interesse per le opere sociologiche giovanili è legato alla definizione di un nucleo di concetti metodologici fondamentali. Qui si consuma soprattutto il distacco da Weber, sia dall'avalutatività sia dal principio di razionalità. In effetti, Weber è ritenuto colpevole di aver sopravvalutato la questione del giudizio di valore, ignorando «la responsabilità morale della sociologia in quanto umanesimo» (Jonas 1968, 621).

È nell'ambito del dibattito accademico sulla natura, i metodi, i fini di una disciplina ormai priva delle sue certezze per gli effetti dei due conflitti mondiali e dell'esperienza totalitaria, che si colloca il tentativo di Dahrendorf di definire alcuni concetti metodologici fondamentali. In effetti, dopo Weber e Simmel, e le ripercussioni del nazionalsocialismo, il dibattito accademico converge sulla presenza di un generale deficit di teoria, sottolineato da Dahrendorf, Adorno e altri. D'altra parte, la carenza di teoria è posta in relazione con il pessimismo sorto dopo l'esperienza negativa e dolorosa delle due guerre mondiali, e si manifesta con la rinuncia di ogni intento orientato verso una sociologia in grado di comprendere vaste connessioni di senso. Siamo di fronte, finalmente, alla consapevolezza della natura irrazionale e tutt'altro che controllabile della realtà sociale. Si tratta, in altri termini, della dissoluzione del punto di riferimento di natura morale e politica che aveva guidato fino a quel momento l'analisi sociale. Infatti, nello studio dei fenomeni sociali, la sociologia aveva impiegato sistemi morali e politici, anziché avvalersi di presupposti sociali e razionali. È una tesi valida sia per «il romanticismo sia per lo storicismo, e per la scienza etica scaturita da questo movimento agli inizi del Novecento» (Jonas 1968, 609).

Si aggiunga, poi, la scissione del pensiero teoretico dai fatti empirici. La caduta di un sistema di valori morali e politici, osserva Theodor W. Adorno, conduce al declino dei sistemi filosofici volti alla comprensione della totalità, considerati la massima aspirazione dell'idealismo tedesco (Adorno 1972, 479-493). Di fatto, con la fine dei grandi sistemi filosofici, l'unità tra il pensiero teoretico e l'esperienza è venuta meno. Così Adorno ratifica l'irrimediabile scissione tra filosofia e sociologia. Nel dopoguerra, la sociologia tedesca è predisposta ad accogliere i metodi quantificanti e classificanti tipici della scienza sociale empirica: l'americanizzazione della filosofia rappresenta la conseguenza del recepimento in Germania della ricerca sociale empirica (*empirical social research*). Essa è l'espressione di una tendenza alla specializzazione che si concentra sul «singolo» e sull'«intermedio», perché calcolabili e accertabili; si rinuncia così alla comprensione della totalità (Adorno 1972, 479-493).

È proprio in questo contesto che l'opera di Dahrendorf trova la sua ragion d'essere, poiché nella fase iniziale della sua attività accademica, con i primi saggi metodologici pubblicati alla metà degli anni Cinquanta, egli è impegnato nel riconfigurare con un rapporto nuovo la relazione tra modelli analitici e dati empirici. La sociologia si presenta di fatto come una scienza della realtà, nella quale il pensiero teoretico e i dati dell'esperienza sono due aspetti strettamente collegati. Crediamo si possa dire che Dahrendorf tenti di inaugurare una propria via metodologica: né la

teoria critica dei francofortesi, né la sociologia empirica d'oltreoceano. E, per colmare il *deficit* di teoria della sociologia tedesca, Dahrendorf dichiara di accettare «senza riserve l'impostazione di K. R. Popper nel suo volume *Logik der Forschung*» (Dahrendorf 1967, 32). In effetti, egli ritiene possibile formulare teorie sociologiche generalizzanti nelle quali i singoli enunciati descrittivi possano deciderne la validità. Così egli è alla ricerca sia di teorie generali rigorosamente scientifico-empiriche, sia di metodi di verifica sistematica delle teorie e ipotesi sociologiche generali, sulla base di un principio di razionalità. Senonché, possiamo ritenere questo tentativo per lo meno problematico, e destinato al fallimento. Già nelle opere giovanili, infatti, si avverte un profondo disincanto, poiché Dahrendorf deve ammettere l'importanza delle scienze dello spirito come strumento di conoscenza «legittimo» ed «estremamente importante». Per di più, la perdita della dimensione storica della sociologia scientifico-empirica, come tra l'altro egli stesso rileva, tradisce di fatto la presenza di una debolezza di fondo nella sua tesi.

Non c'è uniformità di giudizio tra gli studiosi del pensiero politico contemporaneo sul tentativo di collocare Dahrendorf all'interno di uno dei vari paradigmi del pensiero liberale. Molti hanno ritenuto Dahrendorf un liberalsocialista. È fuori discussione la presenza nel pensiero politico di questo autore di due princìpi: libertà e giustizia, soprattutto giustizia sociale, ritenuti i punti di riferimento privilegiati di una specifica area ideologico-politica. Quella del liberalsocialismo, appunto. Senonché, nonostante la tendenza a essere considerato vicino alla posizione liberalsocialista, in *Intervista sul liberalismo e l'Europa* (1979) Dahrendorf sottolinea come la formula del liberalsocialismo non lo abbia mai convinto. Afferma: «Il termine liberalismo sociale, che esprime più o meno lo stesso concetto, ha giocato un ruolo molto importante in Germania anche perché è stato un modo per definire l'alleanza di governo tra liberali e socialisti. Ma quella era ed è un'alleanza, non una prospettiva ideologica unitaria» (Dahrendorf 1979, 57-58). Non a caso, Norberto Bobbio sottolinea come Dahrendorf ritenga liberalismo e socialismo due termini antitetici, cioè un ossimoro. E ancor di più, egli considera la formula del liberalsocialismo «una stranezza italiana» (Bobbio 1999, 306-320). Dahrendorf, in effetti, resiste a ogni tentativo di classificazione: non è possibile ricondurlo nell'una o nell'altra concezione del liberalismo.

Si impone, prima di tutto, il radicalismo di quel suo primo liberalismo. Radicalismo che, seppur in forma attenuata, sopravvive costantemente nella sua attività intellettuale e nelle opere. Radicalismo che, per esempio, Jürgen Habermas ritiene essere una conseguenza del *deficit* di democrazia della tradizione tedesca, alla quale Dahrendorf tenta di rimediare (Habermas 1990, 69-72). La tesi è questa: nella società tedesca è presente una tendenza di fondo illiberale, questa tendenza è sopravvissuta alle trasformazioni degli ultimi cento anni e si manifesta in un autoritarismo non intenzionale. Nella società del suo tempo, i tratti negativi nel *Sonderweg* tedesco verso la liberaldemocrazia sono ancora presenti. D'altra parte, questi caratteri illiberali «sarebbero stati corretti lentamente nel corso del lungo dopoguerra con il progressivo radicamento dello spirito del liberalismo, inteso in senso politico prima ancora che economico» (Rusconi 2009, 101). Seguendo un'analisi di tipo

sociopolitico, in *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (1965), Dahrendorf ha mostrato le ragioni di quel radicalismo.

Diversamente da altri, crediamo si possa sostenere che nel pensiero politico di Dahrendorf non ci siano cesure rilevanti. Fin dall'inizio prevale una visione liberale della società e dello Stato. Già nella sua dissertazione sul concetto di giusto in Karl Marx, egli si mostra vicino al pensiero liberale. E questa ipotesi può essere ritenuta valida proprio perché Dahrendorf, se da un lato considera rilevante l'analisi sociologica di Marx, dall'altro ne prende le distanze rifiutando sia la concezione deterministica della storia, sia le filosofie riconducibili a Hegel, poiché ritenute utopiche (Dahrendorf 1952, 165-166). La vicinanza del pensiero dahrendorfiano alla filosofia della storia di Kant, soprattutto perché l'antagonismo, e quindi il conflitto, è ritenuto il fattore determinante per il cambiamento sociale, è un ulteriore elemento in favore di questa ipotesi. Non a caso, Jürgen Habermas ricorda come Dahrendorf si definiva un liberale "non rifatto" del XVIII secolo. Il suo pensiero è ispirato dal liberalismo settecentesco e si fonde con gli approcci di un idealismo radicale per il quale la libertà non ammette compromessi, sia nella teoria sia nella prassi.

Già nei primi lavori Dahrendorf è impegnato nel dare un fondamento antropologico alla sua filosofia politica attraverso la definizione di tre aspetti fondamentali. Il primo, le società umane sono ritenute entità storicamente determinate; il secondo, il primato del principio di coercizione; per finire, il problema della diseguaglianza.

Il primo aspetto decisivo, che condizionerà tutte le formulazioni successive, è il principio della storicità delle società umane. Per comprendere il significato umano della storia, l'uomo deve essere considerato sia un essere sociale sia un essere storico. Ma, così facendo, non è più possibile prescindere da due elementi determinanti: la ragione e l'antagonismo tra gli uomini. Nel pensiero politico di Dahrendorf è presente un nucleo centrale che dalla filosofia della storia di Kant trae i fondamenti per definire le vicende umane come un processo storicamente dato che, superando la contingenza individuale, mira al progresso infinito della specie. Nella fondazione di una antropologia, Dahrendorf «finisce per cercare appoggio in una pagina famosa di Kant, autore preferito, sulla insocievole socievolezza degli uomini» (Cavalli 1971, XXXVII). L'antinomia kantiana: la tendenza dell'uomo ad associarsi in congiunzione con l'inclinazione all'isolamento è l'impulso fondamentale della storia. Le categorie della ragione umana e dell'antagonismo poste all'interno del corso storico tradiscono l'intenzione di elevare a sistema quella che Dahrendorf definisce un'«antinomia razionale». E, in questo contesto, il principio dell'antinomia razionale diventa il nucleo di un apparato teorico per il quale «le contraddizioni, insieme dominate e conservate nelle regole del gioco, delle norme e degli interessi costituiscono la possibilità reale di quell'epoca storica» (Dahrendorf 1961, 243). Nella ricostruzione dei lineamenti fondamentali di una teoria critica, ricominciare per Dahrendorf è cambiare percorso, «essendo il movimento della storia non un tracciato predefinito all'interno del quale si va avanti e indietro, ma qualcosa di radicalmente più aperto, dove alcune questioni che fino a ieri, dentro un tracciato, ci sembravano decisive per l'intera vita, oggi non ci sembrano così rilevanti. Senza filosofie della storia positive o negative gli uomini

diventano liberi di creare una nuova storia» (Serra 1987, 227). Seguendo Karl R. Popper, e ipotizzando la società come entità storicamente determinata, Dahrendorf crede in una filosofia della storia nella quale il principio d'incertezza sia un punto fondamentale. Il principio d'incertezza, infatti, presuppone una «riserva critica», cioè prendere coscienza della presenza di un limite nell'intelletto umano, che lo priva della capacità di afferrare l'essenza delle cose. Così nella sfera della conoscenza umana cade la possibilità di definire una volta per tutte i principi assoluti. È uno degli aspetti fondamentali della filosofia popperiana, che coinvolge l'epistemologia: «la verità può essere soltanto cercata e non possiamo sapere se essa viene mai raggiunta» (Dahrendorf 1994, 52). Essenzialmente, il procedimento della conoscenza è un processo creatore che inizia con la teoria. Ma una teoria deve essere considerata sempre ipotetica, costantemente sottoposta a falsificazione, e quindi sostituita con nuove e più efficaci teorie. «Esperimento ed errore costituiscono il percorso della verità» (Dahrendorf 1994, 52). Ancora. Questo modello epistemologico, fondato sulla libertà di ricerca, se trasferito al campo etico-pratico presuppone l'esercizio della libertà politica, e quindi la ricerca di soluzioni adeguate ai nuovi problemi. È la società aperta che, al contrario della società chiusa, rifugge dalla dogmatizzazione delle proprie soluzioni. Insomma, Dahrendorf è vicino al nucleo centrale della filosofia politica popperiana: «la scienza come progresso attraverso la sua falsificazione, la politica come sviluppo della società aperta» (Dahrendorf 1994, 53).

Veniamo al secondo presupposto antropologico: la superiorità del princìpio di coercizione. Il punto di partenza qui è il confronto tra la concezione del potere nella comunità socratica rispetto a quella trasimachea. In altri termini, il potere come modello di equilibrio della vita sociale *versus* il potere interpretato sulla base del principio di coercizione. Si tratta di due distinte tradizioni di pensiero: l'una, quella di Socrate, vede l'esercizio del potere come un processo di scambio; l'altra, attribuita a Trasimaco, conduce fino al problema hobbesiano dell'ordine, scriverà Dahrendorf. In un caso, l'esercizio del potere «avviene in nome della società e non contro di essa»: è riferito all'interesse comune; le posizioni di potere sono semplicemente la manifestazione di «una volontà generale in cui i valori comuni a tutti trovano la loro espressione attiva»; l'obbedienza è in ultima analisi espressione di un consenso che si basa su valori comuni di tutta una comunità politica; in fin dei conti la «sovranità viene conservata dall'insieme della comunità politica» (Dahrendorf 1967, 314-315). Nell'altro, l'impostazione trasimachea è funzionale alla concezione dell'obbligo politico all'interno della filosofia dahrendorfiana. Così Dahrendorf può sostenere l'ipotesi della distribuzione differenziata del potere nelle società umane; la divisione delle società tra coloro che detengono il potere e sono in grado di fare le leggi, e coloro che sono sottomessi e ne subiscono le conseguenze; l'obbedienza come risultato della coercizione (*constraint*), cioè delle sanzioni. Ancora. Se, per un verso, il principio di coercizione è l'agente che fa la società, per l'altro, la dialettica tra l'esercizio del potere e la resistenza che esso genera è ritenuta decisiva. E, soprattutto, Dahrendorf insiste sull'equilibrio sempre precario di questa dialettica. Afferma: «Potere, o più precisamente autorità, è dunque in questo contesto una categoria centrale. Essa appare distribuita in modo disuguale e quindi rappresenta una costante fonte di tensione. La legittimità è nel migliore dei casi un precario prevalere dell'autorità sulla

resistenza che essa provoca» (Dahrendorf 1967, 319). Il potere, insomma, non è considerato un elemento totalmente negativo, ma proprio la dialettica tra autorità e resistenza determina la direzione e l'intensità del mutamento sociale.

Siamo così al terzo princìpio antropologico: la diseguaglianza. Seguendo Durkheim, Dahrendorf considera le società umane «comunità morali», poiché i valori dominanti vengono tradotti in norme vincolanti corredate di relative sanzioni (positive o negative). La disuguaglianza di rango è un dato necessario per la società: risponde all'esigenza di sanzionare il comportamento conforme o difforme rispetto alle norme. L'ipotesi di Dahrendorf è questa: i gruppi sociali posti in posizioni meno favorevoli lotteranno per imporre i loro valori, e quindi le loro norme, per assicurarsi una collocazione di rango più elevato. In effetti, la diseguaglianza è ritenuta un fattore decisivo per le trasformazioni delle strutture sociali, certifica «il vantaggio degli uni a spese degli altri»; insomma «ogni sistema di stratificazione sociale porta quindi in sé la protesta contro il suo princìpio e il germe del suo superamento» (Dahrendorf 1967, 425). Ad ogni modo, il contributo di Dahrendorf è interessante per l'operazione che compie nel mettere l'una di fronte all'altra eguaglianza e libertà. Prima di tutto, Dahrendorf prende atto di una rivoluzione: l'equiparazione dell'eguaglianza naturale di rango all'eguaglianza dello status civile. Così l'uomo si libera di una condizione in cui l'eguaglianza non dipende da gerarchie naturali, di privilegio, ereditarie. Fattosi realtà, il principio storico-cristiano-giusnaturalistico della parità di rango degli uomini consente la differenziazione sociale garantita dalla legge. Di fronte a questa tesi, Dahrendorf non si mostra eccessivamente ottimista. In realtà, egli è perfettamente consapevole che, anche nelle società moderne, il processo di estensione dell'uguaglianza dello status civile non può dirsi ancora compiuto. E l'eventualità di un percorso involutivo per i diritti umani è sempre presente. Tuttavia la posizione di Dahrendorf è per la diseguaglianza dello status sociale entro l'uguaglianza dello status civile. È considerato sia il fattore decisivo per lo sviluppo umano, sia il presupposto di una società libera.

In *Riflessioni su libertà e uguaglianza* (1961) Dahrendorf è impegnato nella definizione di un principio generale con il quale stabilire il giusto grado di compenetrazione dell'una con l'altra. Nel compiere questa operazione, egli procede partendo dal significato politico di libertà, cioè dalla distinzione tra il senso «negativo» e quello «positivo», nella classica formulazione di Isaiah Berlin. La critica di Dahrendorf a questa concezione duale della libertà interessa ambiti generali e particolari. Sul piano generale, l'errore di Berlin consiste nell'aver realizzato di fatto la scissione del concetto di libertà in due distinte specificazioni. Scrive: «Esiste una sola libertà indivisibile, che non ha bisogno di parole di accompagnamento che la abbelliscano o la deturpino» (Dahrendorf 2006, 46). Nel particolare, il giudizio critico interessa il nucleo concettuale della libertà positiva. In *Two Concepts of Liberty* (1958), scrivendo sul concetto di libertà in senso positivo, Berlin espone il paradosso relativo alla contraddizione tra «l'io vero, ideale, autonomo» e «l'io empirico o eteronomo». L'io reale, osserva Berlin, può diventare un «tutto sociale» – stirpe, razza, Chiesa, Stato – nel quale l'individuo e le sue esigenze pratiche vengono sacrificati alla totalità sociale. «Questa entità viene poi identificata con il 'vero' io, imponendo la sua volontà unica e collettiva, 'organica', ai propri 'membri' recalcitranti, consegue la sua, e quindi la loro, 'più alta' libertà» (Berlin

1958, 23). Siamo in presenza di una concezione organicista nella quale la libertà positiva non è più considerata un concetto materiale, e quindi legato alle esigenze reali degli individui, ma è orientata alla loro coartazione in nome di una superiore esigenza morale. Come Popper, anche Berlin è contro questa ipotesi. Tuttavia è per lo meno inopportuno «nobilitare questa forma di platonismo o hegelismo con la parola 'liberta'» (Dahrendorf 2006, 45). D'altra parte, pur riconoscendo a Berlin il merito di aver chiarito una volta per tutte la falsificazione sociale della libertà, e condividendone le ragioni, Dahrendorf non può accettare la sua formulazione di libertà in senso positivo, poiché essa «non può essere presa in considerazione nemmeno come possibilità». Dunque, la libertà di Dahrendorf non è libertà sociale, perché essa non può esistere. Ma non è neanche libertà positiva, poiché «quella che Berlin chiama purtroppo 'libertà positiva', in realtà è mancanza di libertà». (Dahrendorf 2006, 46). Ebbene, siamo al punto decisivo: la libertà è una e indivisibile, un concetto in sé autosufficiente, e quindi non necessita di ulteriori distinzioni. Scrive: «la cosiddetta formulazione positiva della libertà non è un'antitesi, ma soltanto un'integrazione della sua formulazione *negativa*, di assenza di coercizione». Insomma, «libertà da coercizioni e limitazioni, che scaturiscono unicamente dalla struttura sociale, e libertà per l'uomo di realizzare se stesso, sono i due aspetti di uno stesso pensiero» (Dahrendorf 1961, 434). L'antinomia tra libertà negativa e libertà positiva, in effetti, ha valore nel caso in cui la libertà sia concepita in un'accezione limitativa, esclusivamente come autorealizzazione dell'uomo. Senonché, sulla base di questo giudizio critico, egli definisce il concetto problematico di libertà: «L'assenza di arbitrarie coercizioni pone l'uomo in condizione di sviluppare la sua natura, ma non dice ancora se egli sa anche utilizzare questa possibilità datagli. Secondo tale concetto, che noi chiameremo concetto problematico di libertà, la libertà sussiste nella società che dispensa l'uomo da tutte le limitazioni che non derivano dalla sua stessa natura; essa è dunque una possibilità dell'esistenza umana che scaturisce da condizioni che possono essere date» (Dahrendorf 1961, 435). Ma, Dahrendorf non ha ritenuto sufficiente limitarsi alla libertà problematica. Così egli considera rilevante una seconda accezione di libertà, la libertà assertoria: «la libertà sussiste soltanto laddove gli uomini fanno realmente uso della possibilità di autorealizzazione e dove tale autorealizzazione prende forma nell'effettivo comportamento degli uomini» (Dahrendorf, 1961: 436). Siamo in presenza sia di un individuo libero di scegliere razionalmente le forme e i modi di vita secondo le proprie aspettative, sia di un soggetto unico responsabile della sua libertà, nel significato più profondo. In sintesi, una «società libera esiste soltanto nel senso problematico della libertà; dal punto di vista assertorio, la società può al massimo creare la possibilità della libertà» (Dahrendorf 1961, 437). È un punto decisivo: la libertà assertoria costituisce un modo dell'esistenza umana. Si tratta del nucleo centrale del suo pensiero politico, nel quale il concetto di libertà attiva è una categoria fondamentale. Per di più, libertà assertoria e libertà attiva coincidono. La libertà assertoria, inoltre, apre spazi inesplorati per la teoria politica. La libertà assertoria è infatti una nozione caratterizzata da una condizione intrinseca, cioè dall'essere in potenza. È evidente il legame tra *Lebenschancen* e libertà attiva.

Esiste una precisa ragione per la quale Dahrendorf esita quando si trova di fronte al termine «liberale». Afferma: «Il quadro delle posizioni politiche dei partiti

liberali dei nostri giorni è estremamente vario: dalla posizione socialdemocratica dei liberali canadesi, alla posizione conservatrice dei liberali australiani, con alcuni giovani liberali che si collocano nell'ala sinistra dello schieramento conservatore in Inghilterra e in Germania e alcuni vecchi liberali nell'ala destra in Olanda e in Italia» (Dahrendorf 1979, VII). Siamo di fronte a una metafora che cela la tendenza a inserire le proprie convinzioni in un concetto, fino al punto in cui esso perde il suo vero significato. È successo anche per il liberalismo. Anche se, come è stato detto da Bobbio, è doveroso non confondere i movimenti con le ideologie, il problema resta. Cosicché il «nuovo» liberalismo di Dahrendorf si fa portavoce di una proposta per la quale il liberalismo deve essere interpretato essenzialmente come una filosofia della trasformazione. E l'invito alla modificazione non può accontentarsi delle condizioni esistenti, quindi del concetto negativo di libertà. È proprio a causa di questa ragione che Dahrendorf diventa uno degli interpreti di una critica radicale al liberalismo di stampo conservatore. Proprio perché Dahrendorf pensa questo, la libertà attiva diventa un'idea coerente che incide proprio laddove quel tipo di liberalismo ha espresso il *deficit* più evidente. In realtà, egli si propone di colmare questo vuoto attraverso il progresso delle *chances* di vita, ponendo in essere delle condizioni in cui sia gli *entitlements* sia le *provisions* si accrescano secondo un equilibrio armonico. D'altra parte, la critica a un certo tipo di liberalismo, cioè quello che ha puntato tutto sulla libertà negativa come ideologia per la conservazione dell'esistente, si fonde con il carattere essenzialmente astorico della concezione liberale tradizionale. Così si può giustificare il tono usato dal nostro autore nei confronti di Hayek, ritenuto vittima di «una difesa quasi cinica del movimento per proprio impulso». O, per altri versi, contro il cinismo di Popper, responsabile di «una singolare combinazione di formalismo astorico e di infondate aspirazioni ad atti di grandezza morale» (Dahrendorf 1979, 31). Per giunta, Hayek è ritenuto un liberale a metà: la libertà non deve essere solo libertà negativa, ma la libertà è soprattutto un'esigenza morale e politica. È una condizione irrinunciabile del progresso della condizione umana: la relazione reciproca tra i legami sociali e le possibilità di scelta trasformano la libertà in un potente agente per il miglioramento delle *chances* di vita. Se, per un verso, le libertà necessarie corrispondono alle condizioni della società aperta, cioè la garanzia delle libertà fondamentali coniugate con istituzioni aperte ai cambiamenti sociali; per l'altro, la libertà assertoria, cioè l'«uso» che gli individui fanno delle possibilità di scelta scaturite dai diritti civili, politici e sociali, risulta decisiva. E, ancor di più, Dahrendorf definisce Hayek «un teorico del tutto o niente» proprio perché non riesce a distinguere tra politica costituzionale e politica ordinaria: la politica economica nell'impianto hayekiano diventa politica costituzionale. Come Hayek, Dahrendorf è un difensore dei fondamenti della libertà, ma non per questo ritiene che sia da evitare l'intervento dello Stato nelle politiche economiche o gli investimenti nel *welfare state*, sempre che essi siano funzionali alle esigenze dei gruppi sociali svantaggiati, e non a quelle della burocrazia e dello Stato. Possiamo quindi osservare, per finire, come Dahrendorf sottolinei la complessa dialettica tra liberalismo, socialismo e social-liberalismo in una prospettiva storicizzante. Anzitutto, contro Marx, riconosce gli aspetti positivi del liberalismo: ha introdotto per primo il concetto di libertà nella sua accezione di libertà individuale; ha rivendicato una prima forma di eguaglianza, quella civile. Ma il suo

realismo conduce il nostro autore a riconoscere quella prima forma di libertà, una libertà contro lo Stato, funzionale al mantenimento dei privilegi per pochi. Così il liberalismo manca l'obiettivo dell'eguaglianza civile proprio perché non ha ritenuto l'eguaglianza sociale il presupposto di quella stessa condizione.

Nel pensiero politico di Dahrendorf un punto decisivo è la sua adesione sia alla teoria popperiana della conoscenza, sia al tema della società aperta. Ma, dagli anni Settanta, e soprattutto nella teoria politica, si percepiscono nell'opera di Dahrendorf i primi indizi dell'insorgenza di alcune perplessità che investono i punti centrali della filosofia di Popper. A volte Dahrendorf, per tentare di superare il formalismo della sua teoria, pensa che l'epistemologia popperiana, essendo protesa alla rigida asserzione teorica, perda il contatto con la realtà, risolvendosi per questo in un rigorismo eccessivo. È vivo in Dahrendorf il dubbio che, in fin dei conti, attenersi alla rigida teoria voglia dire precludersi le possibilità di conoscenza. D'altra parte, nel definire gli obiettivi sociali e politici di un nuovo liberalismo, Dahrendorf è impegnato a sottolineare le aporie del liberalismo tradizionale, e nel farlo rimprovera a Popper «una singolare combinazione di formalismo astorico e di infondate aspirazioni ad atti di grandezza morale» (Dahrendorf 1979, 31). Quella che a prima vista potrebbe sembrare una decisa presa di distanza dalla filosofia popperiana, in realtà si rivela il riflesso del pessimismo presente nell'ultima fase del pensiero dahrendorfiano. In questo senso, il tema della mistificazione della società aperta diventa rilevante. Il concetto di società aperta, osserva Dahrendorf, è di fatto un concetto di per sé indeterminato perché privo di forma, e dai contorni indefiniti. Si presta, cosicché, a molteplici scopi euristici: ciascuno aggiunge questo o quello in base alle proprie convinzioni, uscendo dal suo perimetro di significato. L'essenza originale è perduta. Scrive: «se prova ed errore definiscono la società aperta così come l'avanzamento della conoscenza, cosa succede se la gente smette di provare? Cosa succede se nessuno si sforza di scoprire niente di nuovo?» (Dahrendorf 1998, 75). In realtà, Dahrendorf pensa che Popper non abbia considerato questa possibilità proprio perché ha ritenuto l'impulso per la ricerca della verità un carattere ontologico dell'essere umano. Se, infatti, il posto degli uomini e degli scienziati attivi viene preso da coloro che non hanno più interesse nella ricerca di nuove e migliori idee per modificare l'esistente e far avanzare il processo della conoscenza, allora che ne sarà della società aperta? L'elitismo scientifico e politico di Popper non può costituire una risposta valida. E ancor di più Dahrendorf avverte dei rischi di un certo tipo di autoritarismo. Nella società, uno stato di generale attenuazione dei princìpi etici, la tendenza degli uomini a occuparsi dei propri affari, hanno l'effetto di rendere controproducente il processo del tentativo ed errore. La soluzione di Dahrendorf resta il richiamo al discorso critico e al conflitto politico. Prima di tutto la presenza di una sfera pubblica di discorso critico è un prerequisito della società aperta. Secondo questa prospettiva, comune sia a Popper sia a Dahrendorf, scienza e politica hanno bisogno tanto della pubblicità quanto della critica intersoggettiva. Ma il discorso critico pubblico non è sufficiente. È indispensabile, con le attività rappresentative, che si mantenga aperto e vitale il conflitto politico. È un ritorno a Kant e alle pagine della «ungesellige Geselligkeit»; ma per Dahrendorf si tratta di un ritorno alle origini.

Dahrendorf è ostile alle politiche neoliberiste e alle politiche sociali asservite alla classe-maggioranza (Dahrendorf 2001, IX-XIV). Al di là di luci e ombre, nel pensiero politico di questo intellettuale ciò è da sottolineare, soprattutto per rendere giustizia nei confronti di chi lo ha erroneamente ritenuto vicino a posizioni neoliberiste. Le politiche neoliberiste, infatti, con il loro slogan "meno Stato", hanno impersonato una tendenza restrittiva contro l'estensione dei diritti sociali. Gli effetti: l'emergere nelle società di nuove cesure, l'avvio di un processo di radicalizzazione delle divisioni sociali. Il possesso o il non possesso di *entitlements* e *provisions* è il nuovo fattore di divisione sociale. Da un lato i gruppi sociali che già godono di *entitlements* e *provisions* (la società dei due terzi), dall'altro gli individui privi degli uni e delle altre.

Lo Stato sociale anzitutto ha mancato i suoi stessi presupposti: «il meccanismo dello Stato sociale fallisce il suo obiettivo» (Dahrendorf 1988, 156). Non ha garantito *entitlements* di cittadinanza ma redditi da trasferimento. Di fatto *entitlements* e *provisions* sono un privilegio esclusivo della classe-maggioranza. In effetti, le attuali politiche sociali sono precluse proprio a coloro ai quali dovrebbero essere destinate, cioè la *underclass*. Si tratta di una critica radicale allo *status quo* che tradisce l'intenzione della classe dominante, la classe-maggioranza, di conservare l'esistente. È questa la ragione per la quale lo Stato sociale fallisce il suo obiettivo. Per di più, la burocrazia si interpone tra diritti sociali e individui, e rappresenta una contraddizione in termini per l'effettiva realizzazione del *welfare*. Si tratta di una dura accusa contro le società dei paesi occidentali: l'effettività dei diritti sociali è messa in discussione, anche nelle società avanzate del Primo Mondo. Tuttavia, Dahrendorf non è per "meno Stato" sociale. In effetti, egli non può tollerare che le politiche sociali, pensate proprio con un fine inclusivo, siano destinate a coloro che già hanno diritti sociali effettivi anziché alla *underclass*, cioè quella sorta di *Lumpenproletariat* moderno (Nacci 2010, 9-42). Dahrendorf guarda con timore la crescita quantitativa della *underclass*. L'aumento nel numero della sottoclasse tradisce un mondo in cui l'esclusione sociale aumenta. Negli Stati Uniti e in Europa, ai margini delle grandi metropoli vivono interi gruppi sociali in cui prevale la presenza di nuclei familiari destrutturati, l'abuso di alcol e droga, l'assenza di un'etica del lavoro, alti tassi di criminalità. La *underclass* rifiuta il consenso alle norme correnti. Per di più, l'ordine giuridico e l'ordine sociale vengono messi in discussione dalla sua estensione. E con essi anche il contratto fondamentale della società.

Dahrendorf ha criticato duramente il Primo Mondo con i suoi *slogan*: opportunità economiche, società civile, libertà politica. Al contrario, qui, la realtà è caratterizzata da molteplici contraddizioni: limitazioni dei diritti individuali, esclusione dalle nuove opportunità, diseguaglianze economiche. Si tratta, in altri termini, di un deficit che investe la stessa sfera della cittadinanza, poiché cittadinanza e privilegio sono due termini antitetici. Ma, soprattutto, Dahrendorf ha evidenziato la presenza di profonde linee di esclusione sia dagli *entitlements*, sia dalle *provisions*. E questo vale per l'Europa come per gli Stati Uniti. La sottoclasse delle grandi metropoli americane, infatti, consente a Dahrendorf di affermare che la «società americana non si è mai nemmeno avvicinata alla perfezione in termini di opportunità economiche, integrazione sociale e partecipazione politica» (Dahrendorf 1995, 5). Siamo in presenza di uno stato di divisione della società nel quale coloro che beneficiano di *entitlements* e

provisions restringono le possibilità di partecipazione e le opportunità di scelta per gli altri. Sul piano interno, il privilegio di una minoranza è *deficit* di cittadinanza per altri; sul piano internazionale, la condizione di povertà e carestia dei paesi del Terzo Mondo denota la presenza di un ingiusto vantaggio, poiché non si consente loro di usufruire dello stesso benessere. È qui che la critica di Dahrendorf assume i toni più duri. Di fatto si tratta di un giudizio di coscienza, cioè di un giudizio che attiene la doverosità morale di un'azione: la «diseguaglianza sistematica – diversamente dalla diseguaglianza comparativamente accidentale all'interno del medesimo universo di opportunità – è incompatibile con gli assunti civili del Primo Mondo» (Dahrendorf 1995, 5). Per di più, egli considera il trattamento riservato ai migranti inaccettabile, poiché le vicende dell'immigrazione rappresentano un atto d'accusa contro la civiltà. Proprio per questa ragione, Dahrendorf è a favore della «universalizzazione dei benefici del Primo Mondo». Afferma: «i valori di una società illuminata e civile esigono che al privilegio subentrino dei diritti generalizzati – in ultima analisi, se non una cittadinanza cosmopolita, almeno dei diritti civili estesi a tutti gli esseri umani nel mondo» (Dahrendorf 1995, 8).

Sul finire degli anni Novanta, l'analisi sociale e politica sull'Occidente viene ricomposta da Dahrendorf in un quadro generale nel quale risaltano per un verso l'esclusione sociale di interi gruppi di individui, per l'altro la presenza di importanti diseguaglianze economiche. Crediamo sia rilevante il contributo di questo pensatore politico nell'individuare i temi imposti dalla globalizzazione e i pericoli pendenti sulle società umane: economicismo, natura del lavoro, sottoproletariato, centralizzazione, potere locale, ruolo dei governi. Dahrendorf ha la certezza di essere di fronte a una fase storica nella quale le società e gli spazi politici vengono ridefiniti nella loro totalità. E proprio per questa ragione, di fronte ai fenomeni globali, il problema più importante è quello di far quadrare il cerchio tra creazione di ricchezza, coesione sociale e libertà politica. Ma, se l'opera di denuncia degli aspetti negativi, soprattutto l'aver elevato l'economia a ideologia politica, è decisamente importante, le soluzioni proposte sono per lo più insoddisfacenti. Crediamo si possa sostenere che intervenire sul linguaggio dell'economia pubblica, sull'addestramento professionale, sulle offerte di servizi sociali, sulle disponibilità di alloggi e spazi pubblici, sul potere locale e l'economia degli *stakeholder* non sia sufficiente per rispondere alle sfide globali. Tuttavia non deve essere sottovalutata l'ipotesi di Dahrendorf che vede la globalizzazione come una sfida alla società civile. E, in questo contesto, egli sottolinea soprattutto i pericoli che provengono dalla «classe globale» (Dahrendorf 2004, 287). La globalizzazione è ritenuta soprattutto una sfida alle libertà politiche. Dahrendorf non vede nessun movimento in grado di difendere la società civile. Si chiede, inoltre, per quale ragione non ci sia ancora un movimento socialista equivalente a quello di fine Ottocento. Siamo in presenza di trasformazioni profonde: il sottoproletariato, i disoccupati di lungo periodo, i *working poor*, vivono la loro condizione in modo individuale; costituiscono un gruppo di individui, non una classe. Non sono una classe nel senso marxiano del termine, poiché non esiste un'altra classe alla quale contrapporsi; non rivendicano istanze di alcun tipo; non sono una forza produttiva, semplicemente non esistono. Tuttavia, i conflitti individualizzati sono difficili da gestire, poiché interi gruppi sociali si pongono al di fuori di un sistema di valori, e le costellazioni di valori orientano

normativamente i comportamenti individuali. Dunque, la compresenza di globalizzazione e disintegrazione sociale è all'origine di uno stato di anarchia, e l'anarchia chiama in causa un bisogno attivo di nuova autorità. L'analisi di Dahrendorf sui fenomeni sociali, politici, economici di fine millennio si conclude con una ipotesi: la possibilità di trovarsi di fronte in un futuro prossimo a nuove forme di autoritarismo.

Bibliografia

Adorno, Theodor W. 1969. "Sociologia e ricerca empirica." In *Dialettica e positivismo in sociologia*. Torino: Einaudi.

Adorno, Theodor W. 1972. "Sulla collocazione attuale della ricerca empirica in Germania." In Id., *Educazione, società e cultura*, a cura di Stefano Orofino. Roma: Aracne.

Adorno, Theodor W. 1972. "Sullo stato attuale della sociologia tedesca." In Id., *Educazione, società e cultura*, a cura di Stefano Orofino. Roma: Aracne.

Alber, Jens. 2010. "Der Soziologe als Hofnarr. Zur politischen und soziologischen Aktualität des Denkens von Ralf Dahrendorf." *Leviathan* 38: 23-29.

Antiseri, Dario. 2009. "Ralf Dahrendorf." In *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma: Treccani.

Aron, Raymond. 1965. *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano: Mondadori.

Berlin, Isaiah, 1958. *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Bobbio, Norberto. 1999. *Teoria generale della politica*. Torino: Einaudi.

Cavalli, Luciano. 1971. "Autorità, conflitto e libertà nell'opera di Ralf Dahrendorf." In Ralf Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, VII-LXXIII.

Dahrendorf, Ralf. 1952. *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken Von Karl Marx*. Hannover: J.H.W. Dietz.

Dahrendorf, Ralf. 1961. "Le funzioni del conflitto sociale." In Id., *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, 225-243.

Dahrendorf, Ralf. 1961. "Riflessioni su libertà e uguaglianza." In Id., *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, 427-475.

Dahrendorf, Ralf. 1965. *Sociologia della Germania contemporanea*. Milano: Saggiatore.

Dahrendorf, Ralf. 1967. "Elogio di Trasimaco". In Id., *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, 307-334.

Dahrendorf, Ralf. 1967. "Sull'origine della diseguaglianza tra gli uomini." In Id., *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, 391-426.

Dahrendorf, Ralf. 1967. "Sulla possibilità di una sociologia empirico-scientifica." In Id., *Uscire dall'utopia*. Bologna: il Mulino, 37-55.

Dahrendorf, Ralf. 1979. *Intervista sul liberalismo e l'Europa*. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf, Ralf. 1979. *La libertà che cambia*. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf, Ralf. 1988. *Il conflitto sociale nella modernità*. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf, Ralf. 1988. *Per un nuovo liberalismo*. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf, Ralf. 1994. *La società aperta di Karl Popper*. Roma: Donzelli.

Dahrendorf, Ralf. 1995. *Quadrare il cerchio ieri e oggi*. Roma-Bari: Laterza.

Dahrendorf, Ralf. 1996. "Liberalismus heute – wofür und wogegen?" *Merkur* 564: 226-233.

Dahrendorf, Ralf. 1998. "Three Problems of the Open Society". Karl Popper-Lecture, London School of Economics and Political Science.

Dahrendorf, Ralf. 2001. "Foreword." In *Just Capital. The Liberal Economy*. London: Macmillan, IX-XIV.

Dahrendorf, Ralf. 2004. "La classe globale e la nuova diseguaglianza." In *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq*. Roma-Bari: Laterza, 287-301.

Dahrendorf, Ralf. 2006. "On Freedom." In *Dictionary of Liberal Thought*. London: Politico's Publishing, 125-130.

Dahrendorf, Ralf. 2006. *Erasmiani*. Roma-Bari: Laterza.

Habermas, Jürgen. 1990. "Il primo. Un'apologia." In Id., *La rivoluzione in corso*. Milano: Feltrinelli, 69-72.

Horkheimer, Max - Theodor W. Adorno 1956. *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi.

Jonas, Friedrich. 1968. *Storia della sociologia*. Bari: Laterza.

Marshall, Thomas. H. 1976. *Cittadinanza e classe sociale*. Torino: Utet.

Nacci, Michela. 2010. "Introduzione." In *Figure del liberalsocialismo*. Firenze: Centro Editoriale Toscano, 9-42.

Nozick, Robert. 2000. *Anarchia, stato e utopia*. Milano: Il Saggiatore.

Pezzimenti, Rocco. 2013. "Il liberalsocialismo di Ralf Dahrendorf." In Id., *Il pensiero politico del XX secolo. La fine dell'eurocentrismo*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 444-447.

Popper, Karl R. 1970. *Logica della scoperta scientifica*. Torino: Einaudi.

Popper, Karl R. 1972. "La logica delle scienze sociali." In *Dialettica e positivismo in sociologia*. Torino: Einaudi.

Popper, Karl R. 2003. *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*. Roma: Armando.

Rawls, John. 2008. *Una teoria della giustizia*. Milano: Feltrinelli.

Rossi, Pietro. 2003. "Il ritorno alla sociologia. Un confronto tra sociologia italiana e sociologia tedesca nel dopoguerra." *Quaderni di sociologia* 33: 101-120.

Rusconi, Gian Enrico. 2009. *La reinvenzione della Germania*. Roma-Bari: Laterza.

Serra, Pasquale. 1987. "Crisi della modernità. Dahrendorf e la «Libertà che cambia»." *Democrazia e diritto* 3: 215-239.

Giuseppe Abbonizio obtained a Ph.D. in Political Studies at Sapienza University with a dissertation on the political thought of Ralf Dahrendorf. He has published several essays on this subject. His research currently focuses on German political thought in the XIX and XX centuries.

Email: giuseppe.abbonizio@uniroma1.it